

[Andréka, Némethi and Sain] *Andréka, H.* Algebraic logic [Text] / H. Andréka, I. Némethi and I. Sain // D. Gabbay and F. Guenther, editors. Handbook of Philosophical Logic. Second Edition. Vol. 2. Dordrecht: Kluwer, 2001.

[Blok and Jónsson, 1999] *Blok, W. J.* Algebraic Structures for Logic [Text] / W. J. Blok and B. Jónsson. New Mexico State University. 1999. Available at <http://math.nmsu.edu/~holysymp/>.

[Blok and Pigozzi, 1989] *Blok, W. J.* Protoalgebraic logics [Text] / W. J. Blok and D. Pigozzi // *Studia Logica*. 1989. № 45. P. 337–369.

[Chagrov and Zakharyashev, 1997] *Chagrov, A.* Modal Logic [Text] / A. Chagrov and M. Zakharyashev. Oxford: Clarendon Press, 1977.

[Eilenberg and MacLane, 1986] *Eilenberg, S.* General theory of natural equivalences [Text] / S. Eilenberg and S. MacLane // *Transactions of the American Mathematical Society*. 1945. № 58. P. 231–294. (Перевод: Eilenberg, S. *Collected Works* [Text] / S. Eilenberg and S. MacLane. Academic Press, 1986).

[Feferman, 1999] *Feferman, S.* Logic, logics, and logicism [Text] / S. Feferman // *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 40, № 1: 31–54, 1999.

[Font and Jansana, 1996] *Font, J. M.* A General Algebraic Semantics for Sentential Logics [Text] / J. M. Font and R. Jansana. Berlin: Springer-Verlag, 1996.

[Font, Jansana and Pigozzi, 2003] *Font, J. M.* A survey of abstract logic [Text] / J. M. Font, R. Jansana and D. Pigozzi // *Studia Logica*. 2003. Vol. 74. № 1–2. P. 13–97.

[Gaifman, 1976] *Gaifman, H.* Operations on relational structures functors and classes. I [Text] / H. Gaifman // *Proceedings of the Tarski Symposium*. Amer. Math. Society. 1976. № 25. P. 21–39.

[Gómez-Torrente, 1996] *Gómez-Torrente, M.* Tarski on logical consequence [Text] / M. Gómez-Torrente // *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 37, № 1: 125–151. 1996.

[Groarke, 2002] Informal logic [Electronic recourse] // *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/logic-informal>).

[Halmos, 1962] *Halmos, P.* Algebraic Logic [Text] / P. Halmos. New York: Chelsea Publishing, 1962.

[Halmos and Givant, 1998] *Halmos, P.* Logic as Algebra [Text] / P. Halmos and S. Givant. Washington, 1998.

[Hodges, 2001] Elementary predicate logic [Text] // D. Gabbay and F. Guenther, editors. Handbook of Philosophical Logic. Second edition. Vol. 1. Dordrecht: Kluwer, 2001.

[Karpenko, 2000] *Karpenko, A. S.* The classification of propositional calculi [Text] / A. S. Karpenko // *Studia Logica*. 2000. Vol. 66. № 2. P. 253–271.

[Kneale W. and Kneale M., 1962] *Kneale, W.* The Development of Logic [Text] / W. Kneale and M. Kneale. Oxford: Oxford University Press, 1962 (9-th ed. in 1985).

[Manktelow and Over, 1990] *Manktelow, K. I.* Inference and Understanding [Text] / K. I. Manktelow and D. E. Over. London: Routledge, 1990.

[McLarty, 1992] *McLarty, C.* Elementary Categories, Elementary Toposes [Text] / C. McLarty. Oxford: Clarendon Press, 1992.

[Mycielski, Pudlak and Stern, 1990] *Mycielski, J. A.* A lattice of chapters of mathematics (interpretations between theorems) [Text] / J. Mycielski, P. Pudlak, A. S. Stern //

Memoirs of the American Mathematical Society, 84, № 426. 1990.

[Nisbett et al. 1987] *Nisbett, R. E.* Teaching reasoning [Text] / R. E. Nisbett, G. T. Fong, R. D. Lehman and P. W. Cheng // *Science*. 1987. № 238. P. 625–631.

[Quine, 1970] *Quine, W. V.* Philosophy of Logic [Text] / W. V. Quine. N.Y.: Englewood Cliffs, 1970 (Reprinted in 1986).

[Rasiowa, 1974] *Rasiowa, H.* An Algebraic Approach to Non-classical Logics [Text] / H. Rasiowa. Warszawa:

[Tarski, 1983b] *Tarski, A.* On the concept of logical consequence [Text] / A. Tarski // A. Tarski. *Logic, Semantics, Metamathematics*. Indianapolis: Hackett, 1983. 2nd ed. P. 409–420.

[Voutsadakis, 2003] *Voutsadakis, G.* Categorical abstract algebraic logic [Text] / G. Voutsadakis // *Studia Logica*, 74, № 1/2: 275–311. 2003.

[Wason, 1966] *Wason, P. C.* Reasoning [Text] / P. C. Wason // B. Foss, editor. *New Horizons in Psychology*. Penguin: Harmondsworth, 1966. P. 135–151.

[Weisstein, 1999] *Weisstein, E. W.* Books about Fuzzy Logic [Text] / E. W. Weisstein (<http://www.ericsweisstein.com/encyclopedias/books/FuzzyLogic.html>).

Е. Ф. Владыкина

ИДЕИ ФИЛОСОФСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

В статье рассматриваются идеи важнейшего направления современной европейской философии – герменевтики. С целью раскрытия динамики герменевтической проблематики автор обращается к таким именам, как Фр. Шлейермахер, В. Дильтей, М. Хайдеггер, Г. Г. Гадамер, П. Рикёр. Показывается перспективность исследования того, что можно было бы назвать русской герменевтикой – в лице Г. Г. Шпета, М. М. Бахтина и др.

Слово *герменевтика* происходит от греческого *hermeneuein*, т. е. истолковывать, интерпретировать. Поэтому герменевтику можно буквально определить как искусство истолкования и понимания. Это слово также ассоциируется с мифологией древних греков, где Гермес выступал посредником между богами и людьми. В эпоху эллинизма задача герменевтов-толкователей состояла в интерпретации священных текстов, а к ним относились не только теологические, но и тексты законов, то есть юридические.

В средние века толкование, понимание, «высвещение» текста Священного Писания становится одной из важнейших «забот». Например, Августину необходимо было непротиворечиво соединить Ветхий завет и Евангелие, а для этого пришлось проделать большую работу по переистолкованию многих положений Ветхого Завета. Пьер Абеляр также был озабочен наличием множества противоречивых суждений по поводу тех

ВЛАДЫКИНА Елена Федоровна – кандидат философских наук, доцент по кафедре философии и социологии ВятГУ

© Владыкина Е. Ф., 2007

или иных положений Священного текста. Для него понимание является одним из важнейших условий веры: «Если не поймешь, как можно верить...». Он создает особый труд «Диалектика», в котором стремится «снять» напряжение абсолютных противоположностей, переводя их в плоскость противоположностей относительных. Герменевтика на этом историческом этапе понималась как экзегетика.

Важнейшим этапом в развитии герменевтики стало Возрождение. В эпоху Ренессанса и Реформации остро встала проблема перевода и понимания старого культурного наследия. Центральной проблемой герменевтики становятся методы интерпретации. Из сакральной герменевтики впоследствии вырастает «теологическая герменевтика». В эпоху Просвещения традиция «теологической герменевтики» отходит на задний план, главной становится «филологическая» герменевтика. Все же до определенной поры герменевтическая проблематика находилась на периферии философствования. Дело в том, что признавалось единство и единообразие разума как познавательной способности. Например, согласно Декарту, различия между людьми по разуму не являются существенными. А по Гегелю, в лице человека единый, нераздельный дух осуществляет и познает сам себя. Сознание рассматривалось внеисторически. Утверждалась принципиальная «прозрачность», доступность субъекту саморефлексии всех процессов душевной жизни и познания. (Это Фрейд объявит в XX в., что мы непрозрачны для самих себя и не являемся хозяевами у себя дома.) Но если нет принципиальных трудностей в самопознании, то их не должно быть и в познании «другого».

История герменевтики в современном понимании этого термина, по сути дела, начинается на рубеже XVIII–XIX вв. К этому времени наметилась очевидная конфронтация теологической, юридической и филологической герменевтики, выявилась их зависимость от догматических предпосылок. Появляется романтический проект Фридриха Шлейермахера (1768–1834). Нам представляется, что именно с него начинается углубление в герменевтическую проблематику. Поиск основания целостности познающего разума и включенности науки в культуру приводит Шлейермахера к пониманию как особому способу построения научного знания. В период разработки идей герменевтики Шлейермахер обращается не только к проблемам языка и речи (к «грамматической интерпретации»), но ещё более его занимает «психологическая интерпретация». В герменевтику Шлейермахера входит анализ понимания всего предметного феноменального мира и мира мыслей другого человека. Пониманию подлежит не только дословный смысл произне-

сенного или написанного тем или иным автором, но и замысел самого творца-художника. Именно «психологическую интерпретацию» Шлейермахер считает наиболее важной проблемой и задачей герменевтики, с ней связано его понимание герменевтики как «искусства».

Если герменевтика есть «искусство понимания», то это искусство предполагает понимание речи. Мышление осуществляется в речи. Именно в речи происходит встреча языка, индивидуума и понимания. Задача герменевтики состоит в том, чтобы раскрыть, как индивид сотрудничает с языком. Шлейермахер убежден, что философствование есть развитие языка. Именно развитие, а не повторение. При повторении нет нужды в герменевтике. Нужда в ней появляется в ситуации развития. К речи следует относиться уважительно. Этим объясняется то, что в философской герменевтике Шлейермахера значительное место отводится этике. Безусловной заслугой Шлейермахера было и то, что, выступив с учением о понимании как таковом, он поставил вопрос о реконструкции контекста и необходимости применения в процедуре истолкования принципа «герменевтического круга». Герменевт всегда должен иметь в виду взаимосвязь целого и части: *понимание целого есть условие понимания частей, и наоборот*. (Свой вариант герменевтического круга существовал в патристике: для понимания Священного Писания необходимо в него верить, но для веры необходимо его понимание – Августин.) Психологическое понимание должно преодолеть временной барьер и оказаться в роли так называемого «первоначального читателя». Поставив вопрос о необходимости интерпретации, Шлейермахер приходит к выводу, что интерпретатор должен понимать *лучше*, чем тот, кто создает (объяснение этому: творчество гения – *неосознаваемое творчество*, гений просто создает нечто!). Понимать – это всегда понимать по-иному.

Дальнейшее развитие герменевтики осуществляется за счет насыщения её проблемного поля историческим измерением. Поворот от догматики к исторической герменевтике был осуществлен Дильтеем (1833–1911), который представлял историю как большую книгу, подлежащую расшифровке и истолкованию. Заметим в связи с этим, что герменевтику нередко относят к рационально ориентированному сциентизму, что весьма сомнительно, однако отнесение её к антисциентизму также возможно лишь в определенных пределах. Сторонники второй точки зрения исходят, прежде всего, из того обстоятельства, что один из родоначальников «философии жизни» – Дильтей – безусловно, может считаться одним из родоначальников герменевтики. Он приходит к герменевтике через стремление со-

здать «критику исторического разума» и обосновать ценность наук о духе. Рассматривая специфику исторической реальности и, соответственно, специфику гуманитарного знания, Дильтей одним из первых обращает внимание на то, что гуманитарное знание имеет дело с совершенно особым типом опыта, а именно: в сфере исторической реальности дух познает результаты собственной деятельности. Иначе говоря, дух познает дух.

Человек познает самого же себя; при этом в данном познании он уже обладает предварительным знакомством с этим знанием. Возникает проблема понимания. И Дильтей говорит о таком погружении в жизнь, что *любые акты понимания не должны оставаться в пределах реального контекста жизни*. Из этого следует его вывод: для наук о духе характерно *понимание*, а для естественнонаучного знания – *объяснение*.

Проблематика понимания возникает тогда, когда появляются некоторые трудности, потому для устранения их мы должны «поднять» и контекст. Процесс понимания никогда не начинается с нуля. Мы всякий раз сталкиваемся с действием человека (а это нечто нам знакомое). Некой предпосылкой всякого понимания он рассматривает *жизнь*. Жизнь мыслится им как целостность душевной связи, как переживание, как историческая жизненная связь. Понимание складывается из переживаний, ведущих от непосредственных переживаний *Я к Ты*. Понимание для Дильтея – это описание, *в отличие от объяснения с помощью рациональных понятий*.

Наш мир – общество. Природа для нас – нечто внешнее. Для Дильтея важно, что социальные факты мы понимаем изнутри на основе самонаблюдений и интуиции. Благодаря аффектам, мы окрашиваем наши представления о мире любовью, ненавистью и другими переживаниями. В процессе этих рассуждений мыслитель приходит к выводу о несостоятельности объяснительной психологии (по образцу естественных наук), предлагая свою концепцию психологии описательной (аналитической, расчленяющей). Этого рода психология представляет собой описание и анализ связи, которая дана нам изначально и всегда в виде самой жизни [1]. Описательная психология и герменевтика Дильтея неразрывны, и через эту связь герменевтика предстает не только как метод философского мышления, но и как метод всех наук о духе.

Герменевтический подход, прежде всего к проблеме языка и сознания, отличается и взгляды М. Хайдеггера (1889–1976). Понимание онтологизируется; включается в структуру человеческой жизни, человеческого существования. Понимание оказывается способом бытия человека с его историчностью и конечностью. С точки

зрения Хайдеггера, просветительский рационализм не дает возможности понять бытие, ему можно только внимать. Истинное мышление для Хайдеггера – это «вслушивание», «прислушивание» к языку, поскольку «язык – это дом бытия» [2]. Реальной формой существования человека, по Хайдеггеру, является язык, понятый как речь, то есть язык в его живом осуществлении. Язык не просто условие понимания, он и есть *само понимание*. Открывающий «истину бытия» язык продолжает жить прежде всего в поэтических произведениях. Хайдеггеру принадлежит мысль, что поэтический язык, искусство – единственный способ описать существование; по крайней мере, здесь мы находим хоть какое-то описание бытия. Искусство, «мир» которого беспредметен, содержит в себе истину как несокрытость существующего, тогда как наука, имея своим содержанием предметно понятийное знание, не способна проникнуть в существующее.

Основной нравственной задачей философ считает возвращение в лоно естественного языка, а не языка абстракций и идей. Но слово естественного языка многозначно, потому герменевтическая философия и призвана его истолковать (напомним, что в широком смысле слова герменевтика и есть искусство истолкования). Хайдеггер обращается к проблеме герменевтического круга («целое надлежит понимать на основании отдельного, а отдельное на основании целого» [3]) и считает, что его нельзя трактовать как порочный или как неустранимое неудобство. В нем есть возможность постижения изначального. Трудность заключается вовсе не в том, чтобы выйти из герменевтического круга, а в том, чтобы в него войти. Герменевтический круг – не методологическая, а онтологическая проблема. Интерпретация должна вытекать из самих вещей. Это гарантирует научность поиска.

Систематизатором герменевтической философии, а в известном смысле создателем универсальной герменевтики, можно считать Г. Г. Гадамера (1900–2002). Пафос его основной работы «Истина и метод» состоит в том, чтобы искоренить из философии методологическую проблематику. Гадамер претендует на раскрытие таких предпосылок познания, которые уже не могут быть обоснованы методами самой науки. «Философская герменевтика, – писал Гадамер, – включает философское движение нашего столетия, преодолевшее одностороннюю ориентировку на факт науки, которая была само собой разумеющейся как для неокантианства, так и для позитивизма того времени. Однако герменевтика занимает соответствующее ей место и в теории науки, если она открывает внутри науки – с помощью герменевтической рефлексии – условия

истины, которые не лежат в логике исследования, а предшествуют ей» [4].

Гадамер считает, что философия слишком длительное время развивалась под влиянием научного знания, а важно пролить свет на тот особый вид знания, который реализует себя вне науки. Именно потому Гадамер начинает с обращения к опыту искусства, затем он обращается к историческому познанию и собственно к языку. Переход от методологической к философской герменевтике означает для Гадамера отказ от субъективности как центральной перспективы. Этот переход содержит три момента:

1. Философская герменевтика занимается самопониманием гуманитарных наук.

2. Для философской герменевтики важно определить общие условия понимания – «герменевтическое сознание должно быть действительно историческим», а это значит – никогда нельзя и не нужно освободиться от традиций; понять нечто можно только в непрерывности традиций.

3. Быть в мире *дома* с помощью языка. Понимание означает в первую очередь не идентификацию, а способность поставить себя на место Другого и рассмотреть оттуда себя самого.

Онтологический аспект герменевтики – язык. Он есть прежде всего опыт мира. (В этом суждении – влияние Хайдеггера.) Однако, в отличие от Хайдеггера, Гадамер рекомендует «не изобретать язык, соответствующий новому пониманию, а использовать существующий язык, – это кажется мне закономерным требованием» [5].

Всмотримся в данные моменты, учитывая то обстоятельство, что философская герменевтика Гадамера – это не только герменевтика текстов, но герменевтика переговоров и вообще бытия человека в мире («...понять нас самих на основе третьего, поскольку мы друг друга непосредственно не понимаем», «...будучи разными, мы совпадаем в чем то общем», в чем, как Гадамер формулировал, используя терминологию Гуссерля, «горизонты нашего понимания сливаются») [6].

Для Гадамера понимание становится универсальной характеристикой общества и культуры, поэтому, прежде всего, необходимо раскрыть условия понимания истины, а искать эти условия следует в *бытии* самого субъекта. Он продолжает начатую Дильтеем линию обоснования специфики культурно-исторического познания и приходит к выводу: при обращении к культуре человек никогда не сможет освободиться от влияния тех представлений, которые накладывает на него эта культура.

«Душу» герменевтики Гадамер усматривает в том, чтобы всемерно поддерживать диалог, давать сказать свое слово и инакомыслящему, уметь усваивать произносимое им. Он говорит: «Кто хочет понять текст, всегда готов к тому, чтобы

что-то услышать» [7]. Применительно к проблеме понимания основным намерением, целью (интенцией) становится преодоление временной дистанции (именно такой точке зрения герменевты отдавали предпочтение). Сам разум универсален, анонимен, взаимозаменяем; интерпретатору можно перевоплотиться. Если я могу перевоплотить себя, тем самым я предполагаю, что он (автор текста) такой же, как я. Но вот тут Гадамер подчеркивает: по сути, основное, что определяет понимание, – это традиция и контекст, а вовсе не временная дистанция. «Традиция» употребляется Гадамером в трех значениях:

1. Традиция как традиционность. Указывает на преемственность или непрерывность. Всегда присутствует, например, в строительстве или живописи. Здесь речь идет в буквальном смысле о предании: «Быть одним и тем же и все же другим – этот парадокс имеет отношение к любому содержанию предания». В этом значении употребляется названное понятие, когда Гадамер пишет об «объединении горизонтов».

2. Традиция как определенное содержание предания. Мысль Гадамера: традиции всегда уже говорят нам нечто, прежде чем мы начинаем говорить в них, о них и с ними.

3. Традиция как признание авторитета и его знаний. В этом смысле традиция оказывается для нашего понимания прежде всего голосом Другого, для которого следует всегда быть открытым. Однако из этого не следует, что этот голос следует непременно одобрять и принимать без критики.

Философской традиции, считает он, присуще латентное (то есть скрытое) картезианство – мышление может изолировать себя от человеческого общества. Гадамер считает, что в центре внимания философии должно пребывать отнюдь не *cogito*, а *sum*: необходимо обращаться к фактичности человеческого существования, то есть обращаться к традиции. Понимание есть нечто изначально присущее человеческому существованию. Понимание реализует себя тогда, когда оно является иным. Именно традиция является антиципирующей (антиципация – предвосхищение, предугадывание событий, заранее составленное представление о чем-либо), предвосхищающей целостностью.

Для осознания специфики природы герменевтического опыта он, как и его предшественники, обращается к искусству. Искусство – парадигмальная модель герменевтического познания вообще; в нём познается специфический вид истины. Из особенностей воздействия искусства (помимо языковых форм) появляются новые возможности *целостного схватывания действительности*. Научное познание лишено этих возможностей. В работе «Истина и метод» не случайно

название первой главы: «Изложение проблем истины в применении к познанию искусства».

Обращаясь к проблеме интерпретации исторических фактов, Гадамер выделяет три характерные позиции, возникающих при работе с текстом:

1. Ф. Шлейермахер: отвлечься от временной дистанции, вжиться в ситуацию автора, отказаться от «своего». Этот подход Гадамер характеризует как «субъективную интерпретацию».

2. В. Дильтей: выйти на такой универсальный уровень, когда какие-то конкретные моменты не имеют значения (абсолютный дух).

3. Позиция самого Гадамера – «вечная современность традиции». Это «благо, что историзм самого субъекта присутствует». Гадамер разъясняет: субъект-интерпретатор тоже историчен – у него определенная система предзнания, свой «горизонт», он владеет системой ценностных представлений. Каждый герменевт владеет не только культурой автора, но и культурой собственной. Важно *осознавать присутствие этого в самом себе*.

Для Гадамера эта историчность принципиальна, она не снимается [8]. Интерпретатор выходит к тексту с определенным багажом предзнания. Уже присутствует некоторое предпонимание (может быть, даже ошибочное). Может быть, даже предрассудок – как, собственно, то, что предшествует рассудку. Интерпретатор не может быть незаинтересованным лицом. Гадамер рассматривает этот факт как положительную данность. Эта предпосылочность помогает интерпретатору что-либо понять.

Речь идет не о простом воспроизведении, по сути, происходит *творение понимания заново* (я сам обращаюсь к сути дела), мы вместе с автором пытаемся *вникнуть* в суть дела и предлагаем свое понимание *сущности*, и для этого нужна какая-то опора; вот здесь Гадамер и вводит понятие традиции (то, что фундаментально, то, чем человек живет). «Войти в смыслы» (а «смыслы» задаются культурной традицией). Итак: предпосылка понимания – нахождение в традиции (причастность традиции). Примечание: истины в привычном понимании, как объективной истины, для Гадамера не существует.

Из нахождения в традиции далее Гадамер делает вывод, что правильное истолкование есть бессмысленный идеал, в основе которого – непонимание сущности традиции. От традиции не отказываются, скорее, продуктивным для понимания становится «слияние традиций», «слияние горизонтов». Развивая мысль о значении и роли традиции, Гадамер отмечает, что толкование современных текстов часто затруднено из-за отсутствия временной дистанции. Временная дистанция есть скорее условие, чем препятствие для исторического понимания. Временная дистанция

исключает самые сильные предрассудки и фактически делает понимание прошлого события более легким. (Например, ученый никогда не знает всего о своей теории, ему не достает многих частей общего целого, чтобы делать выводы. То же историк – в силу временной дистанции видит и понимает больше.) Завершая данную мысль, приведем слова Гадамера из статьи «О круге понимания»: «Понимание – это акт действенной истории, и можно было бы подтвердить, что именно в языковом феномене, подобающем любому пониманию, прокладывает себе путь историческое совершение герменевтики» [9].

Гадамер солидарен с поздним Хайдеггером, который понимал Dasein как «самоговорящее бытие». Он считает также, что Хайдеггер делает акцент не на «собственное», а на совместное бытие, т. е. ориентируется не на Я, а на Другого, и этим преодолевает установку трансцендентального субъективизма. В отличие от опыта смерти, на который ссылался Хайдеггер как на границу Я, Гадамер опирается на ограничение Я Другим, которое достигается в разговоре. Поскольку разговор есть повсюду и возможен как с другими, так и с вещами, это свидетельствует об универсальности герменевтики. Более того, нет никакого противоречия в том, что герменевтика сама открывает и расширяет собственные границы. Выступая средством их преодоления в коммуникации, герменевтика обнаруживает свою значимость тем, что преодолевает непонимание. Общая жизнь – это и есть разговор. Им является и чтение, и текст, с которым разговаривает читатель и который несет в себе диктат не Автора, а Смысла. Разговор бесконечен, он не предполагает ни первого, ни последнего слова, ибо всякое слово – это ответ и новый вопрос.

Гадамер не признает близости речи и письма, но язык – это «подступ к письму». Письмо – это то, что читают. Текст не зависит от автора и его мнения. Высказав эту мысль, Гадамер рассуждает об уникальности экзистенциальной ситуации, в которой пребывает создатель текста, и отстаивает тезис об определенной самостоятельности смысла текста по отношению к его творцу. Обыкновенно в тексте «сказывается» многое из того, чего автор не имел в виду непосредственно. «Понимание может выходить за пределы субъективного замысла автора, более того, оно всегда и неизбежно выходит за эти рамки» [10]. Здесь важна позиция читателя, который должен понимать другого. Чтение – это разговор. Понимание как понимание другого возможно, если сказанное или написанное понимается. Здесь нет тождества автора и читателя, разговор – это способность встать на место другого, а не присвоение. Здесь речь не идет о том, чтобы

слышать только собственный голос. Гадамер, несомненно, прав в своих замечаниях.

В заключительной части статьи нельзя обойти вниманием ещё одно имя, поскольку ему принадлежит особое слово в герменевтике. Это Поль Рикёр (р. 1913), французский философ, автор книги «Конфликт интерпретаций» (1969). Он пытается синтезировать феноменологию с герменевтикой. Сам П. Рикёр называл этот синтез «прививкой» герменевтики к феноменологии. В основаниях такой прививки – «жизненный мир» Гуссерля, онтология Хайдеггера и психоанализ Фрейда.

Свой путь к онтологии понимания он не считает легким, поскольку связан он с «лингвистическими и семантическими анализами». Поля Рикёра интересует, «что происходит с эпистемологией интерпретации, вытекающей из рефлексии об истолковании, об историческом методе, психоанализе, феноменологии религии и т. д., когда она соприкасается с онтологией понимания и, если так можно сказать, одушевляется и воодушевляется ею?» [11]. Именно в феноменологии, сравнивая позднего и раннего Гуссерля, Рикёр ищет путь к онтологии понимания. Этот путь – «жизненный мир» и тема «другого Я». Последняя представляет для Рикёра особый интерес, поскольку важно понять, каким образом осуществляется процесс конституирования сознанием «других Я», когда «Я» выступает в роли специфического предмета в составе трансцендентального поля опыта? Рассмотрение этого вопроса Гуссерлем в первом приближении позволяет увидеть «другое Я» как факт феноменологической сферы, аналогичный любым другим предметам. Но далее проступает специфика, в которой «другое Я» не может восприниматься только как объект мира, ибо он есть и субъект – в качестве воспринимающего этот же самый мир, а его, между прочим, воспринимаю и я сам. Важно и то обстоятельство, что я признаю экзистенциальное равноправие «другого» и, следовательно, «другое Я» мыслится как способное воспринимать меня как «Я» (как «другое»). При этом ни «Я», ни «другое Я» не могут слиться в неразличимое тождество. Предпринимая попытки встать на место «другого», «Я» никогда не станет «тем другим».

Рикёр считает, что, разрабатывая метод понимания, необходимо выйти из заколдованного круга субъект-объектной проблематики и задать вопрос о бытии, которое – «здесь» (у Хайдеггера – *Dasein*). В таком случае понимание становится способом бытия, причем такого бытия, которое существует, понимая.

Уважительно относясь к своим предшественникам, он согласен с тем, что в философии главенствует проблематика существования, но она

заложена не в явном виде, а в языке [12]. Его замысел такой: начав с языка и мышления, прийти к учению о бытии. Его рассуждения о «герменевтическом поле» позволяют найти нечто общее для всех герменевтических дисциплин, от психоанализа до теологии. Этим общим являются интерпретация, символизм, понимание себя и бытия. «Новая проблематика существования» предполагает прежде всего семантическое выяснение понятия интерпретации, а сама семантика «будет располагаться вокруг центральной темы значений с множественным, многозначным, или символическим смыслом» [13].

Однако одного семантического плана недостаточно, ибо понимание многозначных выражений непременно должно быть дополнено «моментом самопонимания». Следовательно, семантический подход обязательно связан с рефлексивным. «Но субъект, который, интерпретируя знаки, интерпретирует себя, больше не является *Cogito*: это – существующий, который через истолкование своей жизни открывает, что он находится в бытии до того, как полагает себя и располагает собой. Так герменевтика открывает способ существования, который остается от начала и до конца интерпретированным бытием» [14].

Рикёр использует понятие «герменевтическое поле», которое представляет собой круг выражений с двойным смыслом. Оно состоит из символов, т. е. образований, обладающих прямыми смыслами, указывающими на иносказательные. Необходима расшифровка спрятанного смысла. Интерпретация позволяет решать эту задачу. Рикёр дает следующее определение интерпретации: «Это работа мышления, которая состоит в расшифровке смысла, стоящего за очевидным смыслом, в раскрытии уровней значения, заключенных в буквальном значении...» [15]. Целью интерпретации становится преодоление расстояния «между минувшей культурной эпохой, которой принадлежит текст, и самим интерпретатором» [16]. За счет интерпретации осуществляется связь времен, прошлого и настоящего с обеспечением возможности будущего. Без интерпретации невозможно существование человека. Герменевтика – это «понимание самого себя через понимание другого» [17].

Рикёр «обновляет» идеи в направлении превращения герменевтики в «общую методологию» исследования социальной жизни, человека и его истории. Он полагает, что множественность и даже конфликт интерпретаций являются не недостатком, а достоинством понимания. Философская герменевтика может и должна вступить в диалог с теориями интерпретации, в частности с такими, как психоанализ и структурализм. Эту возможность Рикёр демонстрирует в своих «очерках о герменевтике».

Рассмотренные нами подходы и некоторые герменевтические идеи, естественно, не исчерпывают всей полноты заявленной темы. Вне поля нашего зрения остались те метаморфозы герменевтической проблематики, что связаны с позитивизмом, постмодернизмом, феноменологической социологией. Если для позитивистов понимание – хорошее эвристическое средство, своего рода прелюдия подлинно научного объяснения, то для феноменологической социологии Альфреда Шюца это уже фундаментальное явление, а понимание – существенная часть повседневного опыта любого человека. Понимание значения ситуаций, каких-то действий других людей – важнейшая часть умения жить в обществе. Предпосылкой любого социологического познания Шюц считает обыденное понимание общества и самих себя.

Безусловный интерес представляют герменевтические изыскания наших соотечественников: Г. Г. Шпета, М. М. Бахтина, русских символистов. Обостренное чувство «исторического понимания» присутствовало в работах виднейших представителей «субъективной школы в социологии»: П. А. Лаврова и Н. К. Михайловского. Их воззрения, рассматриваемые, как правило, лишь под углом зрения народнической идеологии, содержат немало идей исторической эпистемологии, опережающих герменевтические открытия XX в. Герменевтика и сегодня остается серьезной философской проблемой.

Примечания

1. См.: Дильтей, В. Описательная психология [Текст] / В. Дильтей. СПб., 1996.
2. См.: Хайдеггер, М. Путь к языку [Текст] / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 272.
3. Гадамер, Г. О круге понимания [Текст] / Г. Гадамер // Гадамер Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 72.
4. Гадамер, Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики [Текст] / Г. Гадамер. М., 1988. С. 616.
5. Там же. С. 627.
6. См. Гадамер, Г. О круге понимания...
7. Там же. С. 77.
8. См.: Там же. С. 81–82.
9. Там же. С. 82.
10. Гадамер, Г. Философские основания XX века [Текст] / Г. Гадамер // Гадамер Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 19.
11. Рикёр, П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике [Текст] / П. Рикёр. М., 1995. С. 9.
12. Там же. С. 16.
13. Там же. С. 18.
14. Там же. С. 16.
15. Там же. С. 18.
16. Там же. С. 25.
17. Там же.

О. Н. Сысолятина

МОДЕЛИ СИСТЕМНЫХ РЕПРЕЗЕНТАЦИЙ ЗНАНИЯ

В статье рассмотрены некоторые модели системных репрезентаций знания, представленные российскими и зарубежными исследователями. Основная цель создания таких моделей – отражение отношений «человек – мир». Для объяснения этих отношений привлекаются ресурсы различных когнитивных наук – от нейрофизиологии до лингвистики и психологии. При этом важная роль отводится мировоззренческому и научному познанию.

Исследование феномена репрезентации и ее основных форм послужило поводом для сближения ряда когнитивных наук: искусственного интеллекта (ИИ), нейронаук, лингвистики, психологии в рамках единой когнитивной парадигмы знания. Отличительной особенностью системных репрезентаций является то, что почти все они представляют собой структурные схематичные модели, демонстрирующие процесс отражения объективного мира в сознании человека. Вариантами системных репрезентаций является ряд концепций зарубежных и российских исследователей.

Одна из наиболее доступных моделей была разработана американским физиком Дж. Таунером и представлена в работе «Архитектура знания» (1980) [1]. Исследователь выделяет три типа реальности: 1) *физическая реальность*, состоящая из объектов, взаимодействующих друг с другом; 2) *поведенческая реальность*, содержащая определенные модели поведения, свойственные живым существам (действия организмов, человеческие мысли, культурные образования); 3) *идеальная реальность*, включающая элементы логики и абстракции.



Рис. 1

СЫСОЛЯТИНА Ольга Николаевна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и социологии ВятГГУ
© Сысолятина О. Н., 2007